

MLN

HISPANIC ISSUE



A Lo mas profundo del pecho retirò la Naturaleza el corazon humano, i porque viendose oculto, i sin testigos, no obrafe contra la razon, dejò dispuesto aquel nativo, i natural color, o aquella llama de sangre, con que la Verguenza encendiese el rostro, i le acusase, quando se aparta de lo honesto, o siente vna cosa, i profiere otra la légua, debiendo aver entre ella, i el corazon vn mismo movimiento, i vna igual consonancia. Pero esta señal, que sule mostrarse en la juventud, la borra con el tiempo la malicia. Por lo qual los Romanos considerando la importancia de la verdad, i que es la que conserva en la Republica el trato, i el comercio, i deseando, que la verguenza de faltar à ella se conservase en los Hombres, colgàvan del pecho de los niños vn corazon de oro, que llamàvan *Bulla*, gerolifico, que dijo Ausonio averlo inventado Pythagoras, para significar la ingenuidad, que deben profesar los Hombres, i

MARCH 2003 / VOLUME 118 / NO. 2



¿Dónde está Tlaloc? Edificación real y simbólica del imperio en fuentes escritas y materiales

Rocío Cortés

Investigar el pasado pre-hispánico a través de documentos escritos durante la colonia presenta retos importantes. Como lo ha revelado un buen número de estudios hechos durante la última década del siglo XX, las concepciones entre escritura alfabética y otros medios de registro—pictográfico, ideográfico, o de los quipus en el caso de Indo-América—sobre el pasado, presente y futuro de una sociedad, difieren en gran medida.¹ Una de las peculiaridades de la memoria oral, como bien lo ha notado Jack Goody, es que tiende a recordarse de una manera selectiva influida por presiones individuales y sociales.²

¹ En los últimos diez años se han llevado a cabo estudios etnolingüistas como los de James Lockhart en *The Nahuas After the Conquest* y los de Martín Lienhard sobre los conflictos de la escritura en sociedades orales biculturales y diglósicas. Se encuentran otros sobre escritura pictográfica como los de Elizabeth Hill-Boone, los de Walter Mignolo sobre el intercambio de distintos registros de "documentación" o comunicación en una situación colonial que denomina como semiosis cultural en las regiones mayas, andinas, y mesoamericanas. Están también los de Serge Gruzinski sobre la influencia de la escritura alfabética en la pictografía mesoamericana, los de Michael Coe sobre la los códigos de escritura maya, los de Joyce Marcus sobre las implicaciones propagandísticas, míticas e históricas de los sistemas de escritura mesoamericanos para nombrar sólo algunos. Ver obras citadas.

² En su experiencia con culturas orales africanas, Goody propone que incluso el archivo oral de un mito, que se ha considerado una de las formas más fijas por memorizarse, sufre cambios. Aunque el núcleo temático del mito continúa por el

Además de cambios en la transmisión y en el contenido de la historia que la introducción de la escritura alfabética tuvo en las sociedades indígenas de América,³ hay que añadir que las transcripciones del pasado pre-hispánico se hicieron dentro de la situación política e ideológica que conllevó la colonia, en un entorno que influyó en la selectividad de los recuentos del pasado indígena a la nueva audiencia colonial.⁴ La transcripción de la memoria colectiva durante la colonia ya por pictografías, ya por la escritura alfabética, refleja las adaptaciones y reacciones de una cultura cuando sus categorías conceptuales llegan a tener contacto con una realidad cambiante. Según Marshall Sahlins, ya que una cultura existe en un momento dado y se revela a través del tiempo, sus integrantes se ven forzados a interpretar y organizar esa realidad mudable usando cualquier herramienta simbólica disponible de su propio pasado (31). No por nada textos transcritos y escritos en la colonia muestran las complejas redes de interacción—de adaptación, de apropiación, de creación—de grupos en una zona de contacto.⁵ La historia de América Latina se puede leer como una constante construcción de historias y subjetividades (Rabasa, *Inventing America* 14). Más que tomar algunos textos sobre la historia mexicana,⁶ como la

contactó con otros grupos y con el cambio de generaciones, se introducen invenciones creativas en las que desaparecen elementos antiguos y aparecen nuevas medidas de "verdad" histórica (117-18).

³ Enrique Florescano, en sus estudios sobre la memoria indígena, sugiere que la escritura encapsuló versiones mítico-históricas dándoles un sentido unívoco que no tenían antes. Además el prestigio con el que contaba la escritura alfabética como medio más fiel para archivar el pasado, o el recuento del testigo ocular, contribuyó a su vez a que el texto se convirtiera en fuente de autoridad (374).

⁴ En el estudio de José Rabasa sobre las particulares de cómo el pasado precolombino se ha compilado en diferentes momentos en la historia mexicana, su análisis sobre el *Códice Mendoza* es particularmente iluminador. Este, al ser un registro visual y oral-performativo y al someterse a la escritura alfabética en una situación colonial, su contenido se encausó a un compendio, no simplemente etnográfico para una mejor evangelización, sino que se convirtió en una compilación tributaria para una mejor colonización. La historia pre-hispánica se convirtió en la historia de la antigüedad de la Nueva España, legitimando el nuevo orden político a la vez que subordinó a la población indígena a los nuevos señores españoles ("Pre-Columbian Pasts" 62-63).

⁵ Utilizo aquí la noción de zonas de contacto (*contact zones*) que Mary Louise Pratt concibe como "espacios sociales en los que se encuentran, chocan y luchan entre sí culturas desiguales, a menudo en relaciones de dominación y subordinación altamente asimétricas—como el colonialismo, la esclavitud, o sus consecuencias" (4; todas las traducciones son mías).

⁶ El apelativo "azteca" correspondía a varios grupos provenientes de Aztlán. Según Durán en su *Historia de las Indias de la Nueva España*, Huitzilopochtli les había mandado cambiar el nombre a *mexitín* por haber sido guiados en su diáspora de Aztlán por el

Crónica mexicana del indígena de estirpe noble, Hernando de Alvarado Tezozomoc, o la *Historia de las Indias de Nueva España* del dominico Diego Durán, como espejos del pasado de la pre-conquista, es de mayor interés examinar qué nos revelan y qué callan en la versión que nos cuentan.⁷ En las limitaciones de alcance de este trabajo, me interesa reflexionar sobre los aspectos selectivos de la historia mexicana en las obras de Durán y Tezozomoc con respecto al Templo Mayor, el recinto más sagrado e importante del imperio mexicana.

Formado por dos pirámides de iguales dimensiones, al norte la de Tlaloc y al sur la de Huitzilopochtli, el Templo refleja el concepto de dualidad fundamental de la cosmovisión nahua.⁸ En los compendios etnográficos de frailes como Bernardino de Sahagún o incluso en el *Libro de los ritos y ceremonias* del mismo Diego Durán, aparece la gran veneración que tenían los mexicas al dios Tlaloc. No obstante, en la *CM* de Tezozomoc y en la *Historia* de Durán, únicamente se mencionan los sacrificios al dios tutelar mexicana Huitzilopochtli en referencia al Templo Mayor. En dos ocasiones en que se mencionan tributos a Tlaloc, no se indica que su recinto estaba en el templo más importante de Tenochtitlan. Si ambas deidades compartían el espacio más sagrado de la nación mexicana, ¿qué podemos deducir de la nula mención de una deidad tan importante como Tlaloc en las fuentes oficiales mexicas escritas durante la colonia? Dado que la evidencia escrita es selectiva, y por lo mismo insuficiente para contestar tales silencios, es necesario recurrir a otras fuentes. Jules Prown sugiere que igual que muchos de los secretos del mundo físico sólo se pueden observar por representaciones (como es el caso del ADN), los secretos de las creencias de una sociedad también están codificados en su arquitectura, escultura, cerámica, utensilios y cualquier otro

sacerdote *Meci* (28). Hernando de Alvarado Tezozomoc en su *Crónica mexicana* tiene otra explicación, en la que mexitín origina de maguey (*mell*) y de ombligo (*ixtlí*) y define el lugar en el que se establecieron los mexicas (223). El apelativo *tenochca* surgió a raíz de su establecimiento en Tenochtitlan, por lo que se les conoce como *mexicas-tenochcas*. Cuando utilice el apelativo "azteca," según el contexto, se utilizará para referirme, o al grupo que salió de Aztlán y que luego se dividió a raíz de conflictos en Coatepec, o a la corporación política del imperio formado por los territorios de Tenochtitlan, Tlacopan y Texcoco conocida como "Triple Alianza."

⁷ De aquí en adelante me referiré a la *Crónica mexicana* como *CM*, a la *Historia de las Indias* de Durán como *Historia* y a la *Crónica mexicana* como *Cyatl*, segunda obra de Tezozomoc, como *Cyatl*.

⁸ Como cosmovisión utilizo la definición de Johanna Broda es decir la visión estructurada en la cual los antiguos mesoamericanos combinaban las nociones de cosmología que se relacionaban con el tiempo y el espacio en un sólo sistema. (108 n. 1).

medio que deje evidencia física (4-5). La cultura nahua, como es el caso de otras, está profundamente enraizada en un pasado que se puede conocer únicamente por medio de la arqueología (Burkhart 6). Las excavaciones del Templo Mayor entre los años setenta y ochenta del siglo pasado, han proporcionado pistas para un mayor entendimiento de sus funciones socioeconómicas y políticas además de su importancia como centro religioso mexicana. Los ochenta nichos sagrados del Templo en los que se encuentran ofrendas pertinentes a los cultos tradicionales de una cosmovisión común entre los pueblos nahuas, siguen proporcionando información que no aparece en ninguna de las fuentes escritas. De igual manera, estudios recientes sobre representaciones de Tlaloc en arquitectura, cerámica y escultura, son imprescindibles como punto de referencia histórico y cultural de la sociedad mexicana.

Me enfoco en la *CM* de Tezozomoc y en la *Historia* de Durán, provenientes de fuentes comunes,⁹ por varias razones. Primero, además de ser textos de gran trascendencia en la historiografía mexicana sobre la migración mexicana de Aztlán al Valle de México y sobre la formación del imperio y sus glorias, describen en detalle las distintas construcciones del Templo Mayor.¹⁰ Segundo, ambos textos muestran la selectividad de una historia "oficial," de un imperio que gobernaba a la llegada de los españoles y que revela, tanto los conflictos de transcribir un archivo colectivo a códigos ajenos y en una situación colonial, como mecanismos propagandísticos del Estado

⁹ En los años cuarenta del siglo pasado, después de un cuidadoso estudio comparativo de la *Crónica mexicana* de Tezozomoc, la *Historia de las Indias* de Durán, el *Códice Ramírez*, y el libro VII de la *Historia Natural y Moral de las Indias* de José Acosta, Robert Barlow sugirió que tanto la *Historia* de Durán como la *CM* de Tezozomoc tuvieron la misma fuente que Barlow denomina como *Crónica X*. Según Barlow, el *Códice Ramírez*, cuya autoría confiere a Juan de Tovar, tuvo como fuente la *Historia* de Durán, y el libro VII de Acosta genera del *Códice Ramírez* (65-87).

¹⁰ Obras historiográficas como las del Caballero Boturini Benaducci, Gemelli Carreri, Francisco Javier Clavigero, Mariano Veytia, Antonio León y Gama, y muchos más tomaron como referencia las crónicas de Tezozomoc y la *Historia* de Durán para describir artefactos y arquitectura, en especial la del Templo Mayor. Como apéndice a uno de los varios manuscritos de la *Crónica mexicana* de Hernando Alvarado Tezozomoc, aparecen una serie de notas que según el copista se tomaron para verificar las dimensiones y forma de dicho templo. Este manuscrito que se encuentra en la Subdirección Técnica de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia de México (Serie Colección Antigua. Vols. 528-29) se copió en 1792 por mandato del Virrey Revillagigedo a cargo del P. Figueroa. Al final del apéndice se lee: "Noticias sacadas de la *Crónica Mexicana* de Tezozomoc antes de su copia para servir a las indagaciones relativas a la forma y dimensiones del Templo Mayor de México y a la explicación de dos piedras colosales que se conservan en el Museo" (fol. 444 v).

pre-hispánico (Marcus 7). Por último, hay un contraste entre el primer tomo de la *Historia* de Durán titulado *Libro de los ritos y ceremonias* y *El calendario antiguo*, trabajo de tipo etnográfico en el que aparece información "desde afuera" y el segundo volumen—*Historia* sobre la historia mexicana—en el que Durán es el traductor/transmisor de fuentes del registro pre-hispánico mexicana. Por ello, el primer volumen en que aparece el compendio de deidades y ritos de los mexicas es un medio de referencia desde otra perspectiva a la de la evidencia material/arqueológica para el estudio de la organización y presentación de la *Historia* y la *CM*.

La construcción y localización del Templo Mayor en lo que fuera Tenochtitlan se ha visto como un reflejo de la organización política y social mexicana. Para Rudolf Van Zantwijk, la arquitectura del Templo revela la concepción mítica indígena y su estructura política y social, cuestiones poco analizadas hasta su excavación por problemas interpretativos en las descripciones escritas sobre este recinto (71). Las divisiones del Templo, según Van Zantwijk, coinciden con los trece niveles celestiales que componían el universo mítico nahua, y a la misma vez, con la organización político social mexicana que dividía el *altepetl* en secciones denominadas *calpolli* (barrios).¹¹ El Templo Mayor se compone de tres plataformas inferiores divididas en cuatro secciones que suman un total de doce partes. La plataforma número trece es la superior, donde se encontraban los recintos de Tlaloc y Huitzilopochtli. Igual que las divisiones del Templo estaban dedicadas a divinidades y personajes de la historia mexicana, los *calpollis* tenían, tanto deidades tutelares, como jefes que encabezaban sus aspectos sociales y políticos. El Templo Mayor era un microcosmos en el que se reflejaba el universo mítico mexicana y el terrenal y estructural de Tenochtitlan (Van Zantwijk *passim*).

Como *altepetl*, Tenochtitlan era un núcleo definido por un grupo étnico específico que operaba independientemente de los otros en su

¹¹ El *altepetl* está formado por el difrasismo *in atl* (el agua), *in tepell* (la montaña) para referirse a una organización de gente de la misma etnia en un territorio dado. A veces se ha traducido este concepto como "pueblo" o "congregación" pero no tenía ese significado. Este concepto se refería a una pertenencia étnica y territorial que excluía a otros grupos nahua o mayas. Los mexicas incluso excluían a los tlatoalcas, como parte de su *altepetl* aunque eran un subgrupo de éstos, algo que se explicita en la *Crónica mexicayotl*, segunda obra de Tezozomoc escrita en náhuatl (5). El *tlatoani* gobernaba el *altepetl* que se dividía en *calpolli* o *tlaxilacalli*, especie de microcosmos del *altepetl* y semindependiente de éste. Cada *calpolli* a su vez tenía su líder al que llamaban *teuctlatoani*. Ver James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest* 14–20.

organización gubernamental, jerárquico-social e histórica. El sentido de pertenencia al grupo étnico, además de ser una cuestión de genealogía, estaba íntimamente ligado al territorio percibido como patrimonio sagrado, designado por la deidad principal y por una memoria colectiva que entrelazaba el pasado, el presente y el futuro mítico e histórico. Es por ello que cada grupo de los muchos que formaban la población del Valle de México tenía tanto sus propias divinidades, como sus propias narraciones que no siempre coincidían unas con otras. Muchos de estos recuentos ya pictográficos, ya orales, se enfocaban en la historia de las migraciones y en la formación de una identidad íntimamente relacionada con el territorio. Los registros del pasado transmitían la coherencia cultural y la pertenencia al altepetl.

A diferencia de deidades como Tlaloc o Quetzalcoatl cuya antigüedad y alcurnia se revela en que eran divinidades de varios grupos étnicos, Huitzilopochtli (colibrí zurdo) era una deidad menor celebrada por el altepetl mexicana. En la antigüedad era uno de los cuatro hijos de la pareja creadora—*Omecihuatl* (mujer dos) y *Ometecuhtli* (señor dos) y llegó a ser el más celebrado en la región de la Triple Alianza a la llegada de los españoles.¹² Su culto refleja las vicisitudes y aspiraciones de éste grupo nahua que había salido de Aztlán y que se había establecido en Tenochtitlan en el siglo XIV (1325). Su poca antigüedad en el Valle de México, como lo indica la *CM*, hizo que otros grupos percibieran a los mexicas como “advenedizos,” y con ello, carentes de la alcurnia de otros pueblos nahua (234). La evidencia material arqueológica y la de fuentes escritas revelan que su éxito político y económico se basó en una organización social fuertemente enraizada en una ideología bélica. En menos de doscientos años, como se indica en la *CM* y en la *Historia*, los mexicas, y su deidad, llegaron a ser el pueblo más poderoso del Valle de México (*passim*). La combinación de eventos míticos e históricos se mezcla en el recuento del pasado mexicana, desde su salida de Aztlán, hasta la llegada de los españoles. La migración de los mexicas muy bien pudo haberse ocasionado por sequías que habían azotado a tierras del norte durante el imperio tolteca. Una debilitación de este último imperio tolteca debida a luchas internas propició el incre-

¹² Los cuatro hijos de la “pareja creadora” eran: *Tlallauhque Teccatlipoca* (espejo humeante rojo) llamado *Camaxtli* por los de Huexotzingo y Tlaxcala; *Yayahqui Teccatlipoca* (espejo humeante negro); *Quetzalcóatl* (serpiente emplumada); y *Ometecuhtli* (señor en huesos) o *Maquizcoatl* (serpiente brazalete), mejor conocido por los mexicas como Huitzilopochtli (Graulich 47).

mento de poder de regiones como Culhuacán y Atzacozalco, y posteriormente, de Tenochtitlan. La noción de ser los escogidos por los dioses que caracteriza a los mexicas del imperio se revela en un recuento mítico en el que Huitzilopochtli, deidad de la caza y antiguamente no asociado con el sol, se convierte en el dios representante del astro solar y de la guerra.

En la legitimación de los mexicas como imperio y el nuevo poder solar de Huitzilopochtli, Tlaloc tiene un papel importante. El quinto sol era mexica por una decisión de los *tlaloque*, divinidades que a veces se ven como desdoblamiento de Tlaloc, otras como sus ayudantes. Según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la historia mexica comienza donde la del sofisticado imperio tolteca termina. Los *tlaloque*, cuyo cargo era sostener los cuatro puntos de la tierra y hacer llover vaciando sus cántaros de agua, perdieron un juego de pelota contra Huemac, *tlatoani* (gobernante) de Tula. Como premio, los *tlaloque* ofrecen maíz al ganador pero Huemac, en un error de juicio, escoge las riquezas de plumas y jade que habían estado en juego. Los *tlaloque*, enojados con tan vana decisión, producen tormentas durante cuatro años que destruyen las cosechas de maíz y los toltecas mueren de hambre. En Chapultepec, uno de los *tlaloque* informa a Huemac que los dioses pedían el sacrificio de la hija del gobernador mexica *Tozcuacuex* añadiendo que este nuevo grupo tendría el maíz porque los toltecas perecerían (Graulich 234-35).¹³ Según esta historia, el pueblo mexica se convierte en el escogido por los dioses, y con ello, como sustentadores del quinto sol.

El sentido de supremacía mexica, que posteriormente se convierte en mesiánico, parece tener su origen en eventos ocurridos durante su migración hacia el Valle de México. Según la *CM* y la *Historia*, los mexicas habían dejado Aztlán persuadidos por su deidad Huitzilopochtli hacia una nueva tierra prometida. Al llegar a Michoacán, Huitzilopochtli decide dejar atrás a su hermana *Malinalxochitl* (flor de hierba torcida), cuando está dormida, por ser "gran hechicera." Huitzilopochtli y los "aztecas" se establecen en *Coatepec* (cerro de la serpiente). Hacen presas de agua para plantar sus cosechas y Coatepec queda convertido en isla como lo había sido Aztlán. Una vez asentados, los *Zentzon huitznahuaca* (cuatrocientos guerreros del sur)

¹³ En la *CM* aparece este mito de manera implícita. Cuando Motecuzoma se entera de la llegada de los españoles, intenta comunicarse con Huemac en el inframundo Cincalco para que le aconseje lo que debe hacer. Las referencias a lugares y a eventos en este pasaje, están íntimamente ligados a esta leyenda (672-81).

y *Coyoxahui* (la de los cascabeles en la cara) aparecen como parte del grupo azteca que salió con los mexicas de Aztlán. En vista de gustarles tanto el lugar a éstos últimos, intentan exigir a Huitzilopochtli que se queden allí. La deidad se enfurece con esta proposición que toma como si fuera un reto a su poder de decisión. Esa noche el dios degüella a Coyoxahui, le saca el corazón y se lo come. También extrae los corazones de los Zentzon huitznahuaca y desbarata la presa para que se seque todo lo plantado. Huitzilopochtli guía a los mexicas hacia donde se fundará Tenochtitlan (Durán 33-34; Tezozomoc 229).

Muy probablemente el episodio en Tezozomoc y Durán revela una rivalidad entre facciones de los aztecas que salen de Aztlán. Este grupo étnico se componía de varias secciones entre las que se encontraban los mexicas y los *huitznahua*. Su líder principal, Huitzilopochtli, muy probablemente haya sido un personaje histórico. La líder guerrera, Coyoxahui, del grupo huitznahua se rebeló contra los mexicas porque deseaba quedarse en Coatepec y no seguir emigrando. Por ello, muere a manos de Huitzilopochtli. Los mexicas, ya separados de los huitznahua, continúan su peregrinación hacia lo que sería Tenochtitlan. La lucha de poder interna entre estos grupos, marcó un momento histórico de suma importancia en la memoria mexicana. Al pasar el tiempo, este suceso fue la base del mito de Huitzilopochtli y de su nacimiento en Coatepec, escenario de tan simbólico triunfo (Matos Moctezuma 48-49).

Si los mexicas habían sido escogidos como encargados de la nueva era, su deidad principal necesitaría los poderes necesarios para sustentarlos. El mito del nacimiento de Huitzilopochtli como "mayordomo" del sol ocurre precisamente en el cerro de Coatepec, prototipo de una geografía cósmica primordial.¹⁴ Según algunas fuentes,¹⁵ *Coatlicue* (la de la falda de serpientes), engendró a Huitzilopochtli con una pluma caída del cielo cuando barría el recinto de los dioses. Sus hijos, Coyoxahui y los Zentzon huitznahuaca, ya mencionados anteriormente, al darse cuenta de que su madre estaba encinta y sin

¹⁴ Mircea Eliade ha visto el proceso de conversión de un lugar profano en sagrado en culturas que denomina como "tradicionales." El paisaje de la tierra, las montañas y los ríos son prototipos de una geografía o arquetipo primordial cósmico. La manifestación de las fuerzas cósmicas se revela de una manera coherente a través de mitos y símbolos. Eliade incluye en el concepto de "culturas tradicionales" tanto el mundo usualmente denominado "primitivo" como a las culturas antiguas de Asia, Europa y América (3).

¹⁵ Esta versión del mito aparece en Bernardino de Sahagún *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro 3; cap. 1, vols. 259-262. También aparece en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y en las pinturas del *Códice Florentino* Libro 3, figuras 1 y 2.

saber la paternidad del embrión, decidieron matarla para prevenir una deshonra. Huitzilopochtli nace en Coatepec con todas sus armas para defender a su madre. Éste mata a los Zentzon huitznahuaca y les saca el corazón. De igual manera extrae el corazón y decapita a su hermana Coyoxahui y posteriormente, la arroja desde lo alto del cerro que simbólicamente representa una de las puertas a lo sobrenatural. Coyoxahui cae con el cuerpo desmembrado. Coatepec se convierte en un lugar sagrado que marca, tanto el triunfo de los mexicas, como el nacimiento y victoria de la deidad patrona.

Si Coatepec era un prototipo de un arquetipo cósmico, igualmente lo era el Templo Mayor, que a su vez era una réplica de Coatepec. Los ritos y prácticas en el Templo Mayor adquirieron un significado sobrenatural porque simbolizaban los actos primordiales ocurridos en un lugar sagrado (Coatepec) por una deidad y por los mismos mexicas. El descubrimiento de la colosal piedra redonda que representaba a la diosa Coyoxahui durante las excavaciones del Templo Mayor en los años setenta y ochenta del siglo pasado, fue uno de los hallazgos más importantes que ha dado sentido a las teorías sobre la importancia de los sacrificios humanos y a la asociación de Huitzilopochtli con el sol. Este monumento se encontró precisamente en la parte inferior de la gran escalinata del Templo Mayor que bajaba del recinto de Huitzilopochtli (Matos Moctezuma 31, fig.3). Los sacrificios humanos al dios repetían los acontecimientos del nacimiento y triunfo de Huitzilopochtli sobre la luna y las estrellas que se repetía día a día (Graulich 226). Pero en esta "mitología astral" se encontraba fusionada la celebración del triunfo de los mexicas sobre los otros grupos nahua en Coatepec y de la supremacía de éstos como custodios del quinto sol.

Las luchas de poder entre el grupo encabezado por los mexicas y los demás que venían de Aztlán, se revelan también en otros eventos mítico-históricos en la *CM* y en la *Historia*. La fundación de Tenochtitlan, presentada en estas dos narraciones, enfatiza la superioridad de los mexicas-tenochcas sobre los otros grupos, a la vez que refuerza la jerarquía superior de Huitzilopochtli sobre sus hermanos y del sol sobre la luna. Este es el caso del mito de *Copil*, hijo de Malinalxochitl, la hermana que Huitzilopochtli había dejado dormida en Michoacán, antes de partir para Coatepec. Para vengar a su madre por el abandono, Copil intenta matar a Huitzilopochtli pero muere decapitado por el dios que entierra su cabeza en el cerro de Coatepec. Su corazón es arrojado al tunal donde se fundará Tenochtitlan del cual nace el nopal donde se posa el águila que se

convierte en la señal de que los mexicas han llegado a la tierra prometida (Durán 37-38; Tezozomoc, *Cyotl* 39-43).¹⁶ En este mito, la asociación del sol con Hutzilopochtli continúa, porque Copil, igual que Coyoxahui, se asociaba con la luna. La decapitación, seguida de la extracción del corazón que ocurre con Copil y Coyoxahui, era el procedimiento que se utilizaba con las víctimas que representaban, o que se destinaban a la tierra o a la luna (Graulich 238). Las tunas que nacen del corazón arrojado de Copil se convierten tanto en uno de los alimentos de la población mexica, como en símbolo de sacrificio. La tuna, fruta de la sequía y por lo tanto del sol, simbolizaba los corazones humanos denominados *cuauhnochtli* (tunas del águila) que se ofrecían durante las festividades de su cosecha. El principio de dualidad nahua se revela en una dinámica a veces armónica, otras antagónica. Por un lado, el imperio mexicas-tenochcas se funda encima del corazón de Copil, simbolizando la jerarquía y precedencia de los mexicas sobre los de Malinalco y de otras etnias. Por otro lado, el sacrificio de Copil continúa una coherencia cíclica, la cual revela que para la subsistencia humana y divina, es necesario el sacrificio.

Aunque no se sabe a ciencia cierta cuándo surgieron estas leyendas, bien pudo ser cuando Tenochtitlan fue adquiriendo poder en el siglo que duró como imperio. El registro del pasado pre-hispánico era un conducto de transmisión cultural de mecanismos selectivos organizados por el estado que Joyce Marcus señala como "propaganda," dado que servían como vehículo de diseminación de una ideología que contribuyó a la aceptación y entendimiento de actos políticos, religiosos o sociales por parte de la población (10).¹⁷

¹⁶ Se han perdido los folios con los capítulos sobre Copil en el manuscrito más temprano que se tiene de la *Crónica mexicana*. Este documento conocido como el MS 117 en la Colección Kraus de la Biblioteca del Congreso (DM 14,833) indica que la *CM* contenía 112 capítulos. En 1755 Mariano Veytia hace una copia a cargo de Boturini en la que todavía la *CM* aparece con 112 capítulos. De la copia de Veytia se hacen varias copias a finales del siglo XVIII, que a su vez sirvieron para las ediciones de los siglos XIX y XX. Es a partir de estas copias en dónde surge la discrepancia en la numeración de los capítulos. Sin indicar que del capítulo tercero se saltaba al sexto, alguno de los amanuenses que copiaron la *CM* de la de Veytia, simplemente renumera los capítulos, a saber, el capítulo sexto se convierte en cuarto y así sucesivamente dejando a la *CM* con 110 capítulos. La historia de Copil y otros sucesos, sí aparecen en Durán y en la *Crónica mexicayotl*, segunda obra de Tezozomoc. Existe una edición reciente del MS 117 hecha en el 2001 por Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez y publicada por la editorial Dastin en España que indican dónde faltan los folios 4 y 5.

¹⁷ Este mecanismo se ha visto en la destrucción y reescritura de la historia mexicana bajo el cuarto tlatoani mexicana, Izcóatl, por consejo de su *Cihuacoatl* (consejero) Tlacaelel, que tocaron aspectos básicos del incipiente imperio: la organización política

La noción de supremacía mexicana basada en una ideología bélica se revela en el éxito político y económico de Tenochtitlan. En sólo nueve décadas, a la llegada de los españoles, los mexicas tenían un imperio que cubría el Valle de México, parte de la costa del Golfo y del Pacífico y una porción de Guatemala. La arquitectura del Templo Mayor, como se evidencia en las excavaciones y se indica en la *Historia* y en la *CM*, muestra siete renovaciones que fueron aumentando su tamaño según iba haciéndose más poderoso el imperio. No queda evidencia de la primera etapa por haberse hecho de materiales perecederos (Matos-Moctezuma 32). En la *CM* se indica que el tercer tlatoani mexica, Chimalpopoca (1414-28), había comenzado a fabricar la piedra de los sacrificios para Huitzilopochtli, época que correspondería a la segunda etapa de construcción (circa 1428). La etapa III data de 1431, durante el gobierno de Itzcóatl (1428-40), después del triunfo de los mexicas sobre los tepanecas de Atzacozalco. La etapa IV es una de las más ricas en artefactos que probablemente data del reinado de Motecuzoma I (1440-68).¹⁸ Mientras que de la etapa V parecen sólo pertenecer algunas plataformas de estuco, la etapa VI fue de gran actividad. Se construyeron varias de las capillas, el precinto de las águilas y el patio trasero. A esta etapa corresponde la escultura del guerrero águila que se encontró en las excavaciones del Templo. Quizá esta renovación se haya hecho durante los dos siguientes gobernantes como aparece en la *CM*: Axayácatl (1468-81) (398-401; 407-12; 417-20) y Ahuitzotl (1489-1502) (475-78; 486; 499; 514-20). La etapa VII y última, perteneció al reinado de Motecuzoma II (1502-1520) (*CM* 593-96).¹⁹

Si la memoria mexicana de la preconquista enfatizaba los triunfos del imperio y de su deidad principal, en los recuentos de la historia durante el siglo XVI continúa el énfasis como se ve en la *CM* y en la *Historia* de Durán. Durante el primer siglo de la colonia, las tradiciones históricas continuaron jugando un papel en la reconstrucción de una identidad étnica para acomodar las condiciones de cambio de la sociedad de la pos-conquista, estrategia utilizada antes de la llegada de los españoles. Para finales del siglo XVI, la situación política,

y jurídica, la administración económica y la organización sacerdotal y formas de culto a las deidades. Ver Miguel León-Portilla, *Las antiguas mexicanas* 90-94.

¹⁸ En la *CM* se evidencia la construcción del Templo durante este tlatoani en numerosas ocasiones (287-89; 318-24; 355-57; 358-61 y 362-65).

¹⁹ Ver también Matos-Moctezuma 32-38.

económica y social de los herederos de los mexicas, como lo era Tezozómoc, estaba en crisis, tanto por la disminución de la población indígena, como por la emergencia de criollos y mestizos que complicaban el papel de los indígenas nobles en la política y en la sociedad. En la *CM* y en la *Historia* de Durán se enfatiza el poder político y económico mexica, tanto en las glorias de las batallas, así como en el recuento de los tributos que los perdedores tenían que obsequiar al imperio. Pero es en el Templo Mayor donde se observa en mayor detalle la manifestación del incremento del poder político y económico. Ambas narraciones describen las ostentosas ceremonias a Huitzilopochtli cada vez que se terminaban las obras de una renovación o de una coronación de los *tlatoqueh* mexica. A estas celebraciones no sólo se invitaba a los pueblos sometidos, sino a los enemigos a quienes se les privilegiaba con un lugar por el que pudieran ver pero desde el cual no pudieran ser vistos. De esta manera, se les protegía del pueblo a la vez que se les impresionaba como estrategia política. En la *CM*, se expresa:

[D]ijo Cihuacoatl: hijo nuestro, amado y caro nieto Ahuizotl Teuctli, rey de los mexicanos, despedamos a estos principales de Huexotzinco, Cholula y Yopitzinco, que se vayan a la buena ventura, y démosles orejeras vezoleras de oro y piedras preciosas, mantas, pañetes labrados de todas maneras, cótaras doradas diferentes, y que lleven rodajas doradas y espadartes, *macuahuitl*, trenzaderas con plumería muy rica, porque entiendan los principales la grandeza del imperio mexicano, y vengan al reconocimiento de nosotros [...]. (478)

De igual manera, las descripciones del Templo desplazan el poderío económico del imperio. Como se puede observar por medio de la evidencia material de las excavaciones del Templo Mayor, la construcción de éste siempre se hacía del tributo de los pueblos dominados. En su estructura se encuentran piedras que no existían en los alrededores de Tenochtitlan. Esta región, ubicada en medio del lago Texcoco, carecía de materia prima. La primera vez que los mexicas intentan construir el templo de Huitzilopochtli después de haber llegado a la tierra prometida, notan que tendrían que intercambiar peces y ranas con los de Atzacapozalco por piedra y madera (*CM* 231; *Historia* 49). Al convertirse en imperio, los mexicas se enriquecieron con los tributos de sus dominios como lo evidencian las ofrendas que se han excavado en las capillas del Templo. El tributo se hizo más variado y más numeroso según se hizo más poderoso el imperio. Actualmente se han encontrado ofrendas de

objetos de distintas regiones conquistadas, como piezas de alabastro de la región de Puebla, cabezas de venados, flechas grabadas y urnas funerarias de cerámica anaranjada de la región del Golfo. De la región del Pacífico se encuentran caracoles, conchas, esqueletos de peces, peces espada y corales. Se encontraron esqueletos de jaguares y cocodrilos posiblemente de Veracruz, Tabasco o Chiapas (Matos-Moctezuma 37).

Tanto por su tamaño como por su riqueza, esta monumental estructura tenía un impacto visual constante. Las dos escalinatas frontales que miran hacia el oeste subían a los recintos de Tlaloc y Huitzilopochtli. Éstas se componían de 360 escalones y producían una visión espectacular por sus dimensiones de las cuales, Tezozomoc expresa: "era tan grande la altura [del Templo] que desde abajo se veían las gentes por muy grandes que fuesen del tamaño de una criatura de ocho años (CM 320). Por otro lado, el Templo también contenía piedras preciosas en la mezcla de su estructura que los mexicas habían exigido a los pueblos sometidos. Así lo señala Tezozomoc:

Entendido por los principales y señores de todos los pueblos en su cumplimiento, y por aventajarse unos más que otros, trajeron y manifestaron mucha suma de piedras ricas de *Chalchihuitl*, unas verdes, otras azules, otras margaritas, otras cornelinas, diamantes baladíes, y esmeraldas de todo género, y en presencia de todos ellos, estas piedras se mandaron mezclar con cal y arena, *tezontlali*, para el cimiento de la casa de Huitzilopochtli. Esto según estos dos señores Moctezuma y Cihuacoatl Tlaacaeltzin por persuasión del propio Huitzilopochtli, y esto con cantidad de oro en polvo, los que tenían lo dieron. (CM 357)

Como se expresa en la cita, el Templo Mayor, con sus colosales dimensiones, displayaba las riquezas y las graduales conquistas de una diversidad de regiones. En cada inauguración de las constantes renovaciones, en coronaciones de los tlatoqueh o cuando se añadía alguna piedra para los sacrificios, se sacrificaban numerosas víctimas. Estos rituales y ofrecimientos, como lo ha notado Broda, transformaron el poder político en sobrenatural, además de que claramente demostró el poder mexica (66).

Sin duda el énfasis en el altepetl mexica y en su deidad Huitzilopochtli a través de la CM y en la *Historia* refleja mecanismos de la memoria colectiva propios de sociedades orales al seleccionar aspectos relevantes del pasado que ayudan al conocimiento y entendimiento de momento. Como lo ha reconocido Audrey Richards, "la gente en

sociedades pre literarias sólo se aplica a preservar versiones de su pasado histórico que expliquen sus instituciones y agrupaciones sociales existentes, aunque estas versiones tengan una relación limitada a la actual secuencia de eventos en el caso de la tribu en cuestión" (177). Este mecanismo selectivo se refleja en la *CM* y en la *Crónica mexicayotl* de Tezozomoc. Aún cuando a Huitzilopochtli se le nombra como "demonio" o "abusión" en la *CM*, el énfasis en el cumplimiento de su deber como deidad tutelar y de su grandeza opaca tal apelativo.³⁰ De igual manera, en la segunda obra de Tezozomoc, la *Cyotl*, se describe a Huitzilopochtli como deidad confiable:

Vén, oh Chalchiuhtatonac, y dispón con cuidado y método lo necesario para que lleves a las muchas gentes que contigo irán; y que sean pues herencia de cada uno de los siete "calpulli" aquellos que cogierais aquí, quienes habían caído junto a la biznaga; de los más fuertes y recios de los mexicanos [tomad], puesto que los naturales serán incontables, porque nos iremos a establecer, a radicar, y conquistaremos a los naturales que están establecidos en el universo; y por tanto os digo en toda verdad que os haré señores, reyes de cuanto hay por doquiera en el mundo; y cuando seáis reyes tendréis allá innumerables, interminables, infinitos vasallos, que os pagarán tributos, os darán innumerables, excelentísimas piedras preciosas, oro, plumas de quetzal, esmeraldas, corales, amatistas, las que vestirán primorosamente, así como las diversas plumas, el cotinga azul, el flamenco rojo, el "tínitzcan," todas las plumas preciadas, y el cacao multicolor, y el algodón policromo; y todo lo veréis, puesto que esta es en verdad mi tarea y para eso se me envió aquí [...]. (23-24)

Este pasaje, escrito a principios del siglo XVII patentiza la admiración y reconocimiento de la consumación de la misión de Huitzilopochtli. Muy probablemente la nostalgia de la pérdida del imperio tienda a exornar la memoria del pasado, sin embargo, la cita anterior es representativa de lo que se percibiría, en la colonia, como cumplimiento de un destino sagrado.

El énfasis en la deidad mexicana en las obras de Durán y Tezozomoc

³⁰ La admiración y confianza que el pueblo mexicana tenía a Huitzilopochtli se observa en la siguiente cita:

[Y] en fin, que hoy, que mañana, diez o veinte días, y aún muchos años todo se acaba, más la memoria es perpetua, y habrá para siempre memoria de nosotros [...] por el dios *Huitzilopochtli* viven, y de quien es el tiempo, años, días, noches, aire, sol, aguas, montes, nieves, ríos, muerte y vida [...] todo lo ha cumplido en nosotros, y por su recordación y perpetua memoria le hagamos nosotros su casa y templo, y sacrificios en honra y victoria de su alto valor y merecimiento como tan buen dios. (355-56)

opaca a una de las deidades más importantes de Mesoamérica. El Templo Mayor albergaba a Tlaloc, deidad de la subsistencia humana, que paralelamente a Huitzilopochtli tenía que ver con la base económica del estado: la agricultura. El concepto de dualidad, de fuerzas antagónicas y armónicas que reflejaba el Templo Mayor, queda eclipsado por el énfasis en la deidad mexicana y en los eventos que llevaron a este grupo a convertirse en imperio. Como lo ha revelado la evidencia material, la presencia de Tlaloc fue una fuerza complementaria de gran importancia en la formación e incremento del poder mexicano.

¿Quién era Tlaloc y cuál era su función en el Templo Mayor? En los últimos veinte años, el estudio iconográfico de esta deidad, en códices, esculturas y monumentos arqueológicos ha revelado información no contenida en documentos del siglo XVI. Según Cecelia Klein, en los escritos etnográficos de los frailes, al no entender o mal interpretar la profunda significación de Tlaloc, lo representan sin elementos calendáricos y únicamente como divinidad diurna y asociada con el agua y la cosecha (156). No incluyen en sus descripciones que existían otros aspectos de Tlaloc que Esther Pasztory clasifica como Tlaloc B (Klein 156-57). Éste es una de las divinidades más antiguas y ricas en la cultura mesoamericana, de allí su compleja red de asociaciones y sus representaciones en varias regiones nahuas (Klein 196). El Tlaloc B aparece en Teotihuacán en un contexto terrenal junto a jaguares y otros elementos simbólicos que lo identifican como sol nocturno y una de las deidades del inframundo, Tlalocan. El sol, al ponerse en el oeste al final del día, se decía que "moría" y este sol moribundo es el asociado con el Tlaloc B. Aunque el Tlaloc A aparece consistentemente en el contexto de agua en edificios nahuas, Pasztory y Klein han descubierto en éste elementos del Tlaloc B. Su nombre también se ha asociado etimológicamente con la tierra, y por lo mismo con la peculiaridad del Tlaloc B, ya que la raíz puede venir de *tlallo* (tierra) y por lo mismo Tlal[l]oc sería "aquel que tiene la cualidad de la tierra" (Sullivan 215). Las únicas asociaciones con "tierra" que aparecen en fuentes escritas coloniales sobre Tlaloc se encuentran en la traducción de su nombre. Durán lo traduce como "camino debajo de la tierra" o "cueva larga" (*Ritos* 81). Sahagún lo asigna como el dios del "paraíso terrenal" sin duda refiriéndose a Tlalocan (*Historia General* 1:17). De igual manera, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se le describe como "el dios de las regiones subterráneas" (Klein 156). No obstante, esta peculiaridad terrenal no se incluye en las explicaciones etnográficas de los frailes. Por su cualidad de deidad nocturna o "sol muriente" se puede deducir

también por qué los sacrificios a Tlaloc se hacían siempre de noche o al amanecer (Broda 72).

Para Klein, Tlaloc fue una divinidad tan ancestral, que con el tiempo llegó a tener un papel en el calendario nahua. Sin saber la fecha de esta integración del dios, sí se sabe que ya era parte de éste durante el imperio de Teotihuacán (500-700 DC). En el calendario, Tlaloc pertenecía, tanto a los trece señores del día como a los nueve señores de la noche que, como nota Ross Hassing "circulaban continuamente en el orden de dos secuencias en el *tonalpohualli* [calendario ritual] y tenían un papel astrológico importante para determinar los días buenos, malos y neutrales en los cuales celebrar ocasiones favorables, o comenzar empresas de importancia" (11). De mayor envergadura era su papel como deidad representante del fin del calendario. En varios relieves, el Tlaloc B, o sol nocturno, aparece con el glifo *nawi ollin* (4-movimiento). Esta fecha simbolizaba el fin del quinto sol en el que se encontraba el imperio mexica (Klein 158). En la *Leyenda de los soles* aparecen las génesis de cuatro eras solares que habían nacido y fenecido. La quinta era o sol correspondía a la del imperio mexica.²¹ Tlaloc aparece con la fecha que determinaría el fin del quinto sol, *nahui-ollin* (4-movimiento), que como indica el sustantivo "ollin," terminaría por medio de terremotos (Klein 197). Esta peculiaridad en la asociación de Tlaloc con el fin del ciclo tiene implicaciones de su importancia en la cosmovisión mexica.

Parece que la construcción de una pirámide doble haya sido una innovación de los nahuas del Valle de México.²² ¿Cómo funciona esta dualidad en el Templo Mayor? Se podría decir que en un primer nivel la relación entre Tlaloc y Huitzilopochtli revela fuerzas armónicas y antagónicas propias de la dualidad primordial. Tlaloc origina vida al vincularse con la subsistencia, mientras que Huitzilopochtli como "mayordomo" del sol, se alimenta del líquido preciado que da vida a los hombres. Por otro lado, en el inframundo Tlalocan, reino de

²¹ Sus calendarios son evidencia de esta concepción cíclica. Por medio de la combinación de dos ruedas se computaban conjuntamente los tiempos mítico-ritual—de 20 semanas de trece días o 260 días—y el solar—de 18 meses de 20 días más 5 días, *nemotemi* o aciagos, que daban un total de 365 días. El siglo mexicano—*xiuhmolpilli* (atadura de años), que consistía de 52 años (18, 980 días), se lograba cuando todas las posiciones de las dos ruedas se habían agotado.

²² Según Ross Hassing, esta práctica parece encontrarse principalmente en el centro del Valle de México en Tenayuca, Tlatelolco, Sta. Cecilia (Acatitlán), y Teopanzolco, en las que se celebraba a Tlaloc y a otra deidad que para unos era Tezcatlipoca; por la orientación de éstas, Hassing propone que haya sido Huitzilopochtli una vez que los mexicas dominaban la zona (98).

Tlaloc, se generaban las semillas de las almas que luego fructificarían hacia los niveles terrenos, con lo cual, en la muerte se generaba la vida. A Huitzilopochtli, como divinidad de la guerra, se le relacionaba con la muerte, pero la muerte de los hombres era necesaria para la continuación de la aparición del sol y por consiguiente, de la vida de éstos. Ambas divinidades, en el constante fluir de las fuerzas que unen los distintos niveles verticales y horizontales del cosmos, a veces adquirían características de otros dioses cuyas asociaciones se revelaban en los diferentes atavíos y símbolos en varias de las representaciones arquitectónicas o pictográficas. La cosmovisión nahua exhibe en gran medida que en la transformación de los elementos y los dioses se encontraba el equilibrio cósmico.

En el plano físico, esta dualidad también refleja las condiciones climatológicas y una economía agrícola. En el valle de México se reconocen dos estaciones: la de lluvia de mayo a septiembre y la de sequía durante el resto del año. Una de las asociaciones de Tlaloc como divinidad del agua, tenía que ver con lo húmedo en Tlalocan. Huitzilopochtli, como divinidad solar, se asociaba con la sequía. Con una economía basada en la agricultura, era necesario el equilibrio entre la época de lluvia y la de sequía. Los excesos naturales como tempestades, inundaciones o sequías interminables propiciaban un sin fin de sacrificios. Con respecto a Tlaloc, en la *CM* y en la *Historia* se hace mención de varios sacrificios de niños durante la construcción de un conducto de agua durante el reinado de Ahuizotl (1486-1502).²³ Los sacrificios fueron hechos *in situ* cuando la fuerza del agua fue tal, que se derramó inundando parte del área de los alrededores de Tenochtitlan (*CM* 562; *Historia* 377). Aunque los sacrificios a Tlaloc en el Templo no se mencionan ni en Tezozomoc ni en Durán, existe evidencia material del prototipo de éstos. En una de las ochenta cámaras ofertorias del Templo se encontraron los esqueletos de 40 niños desde meses hasta los diez años de edad (Matos-Moctezuma 17, pl. 15).²⁴

Uno de los principios de legitimación de Huitzilopochtli en el Templo Mayor al lado de Tlaloc, muy bien puede tener que ver con la

²³ Por lo regular, a Tlaloc se le ofrecían sacrificios de niños y mujeres. Los niños representaban montañas específicas del Valle de México (Broda 73).

²⁴ En la *CM* y en la *Historia* se documenta un sacrificio de niños durante el reinado del tlatoani Ahuizotl. Para recibir el agua de un caño que habían construido se sacrifican cuatro niños para que fluya el agua. Tezozomoc dice que los sacrificios se hicieron para la diosa del agua Chalchiuhdicue (562) mientras que Durán en el mismo episodio los señala como a Tlaloc (376).

antigüedad de esta deidad que se identificaba con la riqueza y una herencia genealógica. Para el momento en que llegaron los españoles a Mesoamérica, Tlaloc había llegado a representar los grupos de linajes más antiguos y legítimos personificando el concepto de antigüedad que deseaban los aztecas (Klein 197). En la evidencia material, Tlaloc aparece como cónyuge de la también ancestral diosa tierra *Ilamatecuhtli-Cihuacoatl* (mujer vieja) (mujer serpiente). La asociación entre Tlaloc e *Ilamatecuhtli-Cihuacoatl* es que ésta última aparece también con el símbolo nahui ollin o 4-movimiento que simbolizaba el fin de la era del quinto sol. En un relieve encontrado en el Templo Mayor se encuentran combinadas figuras del Tlaloc A, B, y de la diosa. La conexión entre Tlaloc, *Ilamatecuhtli-Cihuacoatl* y *Huitzilopochtli* es que esta deidad femenina aparece a veces como Coatlicue y otras como *Malinalxochitl* que en las fuentes mexicas son su madre y hermana respectivamente.²⁵ La asociación con la "madre tierra" de estas diosas está íntimamente ligada al aspecto terrenal del sol nocturno, Tlaloc.²⁶ Como lo ha visto Klein, La superposición de Coatlicue como cónyuge de Tlaloc hacía de *Huitzilopochtli* un vástago legítimo con la alcurnia y prestigio genealógico de su progenitor (197). Por ello, situar a *Huitzilopochtli*, cabeza del *altepetl* mexica, a la par de Tlaloc, deidad con una alcurnia e importancia en el *altepetl* de Teotihuacán, era una manera de dar

²⁵ Incluso Torquemada confirma que *Malinalxochitl* es comparable a *Cihuacoatl*. Ver Graulich 223.

²⁶ ¿Cómo se lleva a cabo esta transposición de unas diosas por otras? Para Alfredo López Austin, la relación entre varias deidades femeninas es propia de una asociación con la diosa de la tierra. En la religión nahua, la diosa madre era un compendio de deidades con una gran variedad de atributos. Había diosas de la tierra, del agua, de la luna, del pulque, de las relaciones sexuales y del sexo como pecado. También se asociaban las deidades femeninas que tenían que ver con el nacimiento, con el crecimiento, con las enfermedades, la fertilización, la muerte y la salud. La dicotomía de la madre que irradiaba amor y peligro, al mismo tiempo dio como resultado un ente que se dividía en diferentes personalidades y con poderes distintos que terminó por formar un ejército femenino de multiplicidad que se desarrolló como una pirámide en varias formas—hasta que se unificó como la madre tierra. Entre las representaciones de esta diosa se puede agrupar *Tonantzin* (nuestra madre venerable), *Teotihuacan* (madre de los dioses), y Coatlicue, que era la diosa de la tierra y la madre de *Huitzilopochtli*. También estaban *Cihuacoatl Quilaztli* (mujer serpiente, procuradora de subsistencia), la mujer guerrera que ayudaba a las mujeres embarazadas en el momento difícil de dar a luz; *Chalchiuhtlicue* (falda de esmeraldas), que aparece en varias fuentes como esposa de Tlaloc, diosa de las aguas y que recibía y limpiaba a los bebés recién nacidos; *Toci* (nuestra abuela) a la que se le llamaba el "corazón de la tierra," diosa de los nacimientos y del baño de agua caliente *temascal* y otras muchas deidades femeninas (229–30).

prestigio al dios tutelar mexica, cuyas asociaciones con el sol eran relativamente nuevas. Además era una manera de dar poder a los advenedizos integrantes del imperio mexica cuya política expansionista, basada en la constante confrontación bélica, creó un antagonismo entre las regiones conquistadas y las enemigas, algo que en mucho, ayudó a los conquistadores españoles.

Con el poder gradual del imperio mexica, la importancia de Huitzilopochtli creció. La deidad patrona de Tenochtitlan que llegó a ser el poder principal de la Triple Alianza, se convirtió en el dios principal del imperio. Era también el patrón de los guerreros águila y tigre que formaban el brazo derecho del poder mexica. Aunque los pueblos dominados por los "aztecas" continuaban adorando a sus deidades principales, Huitzilopochtli emergió como la fuerza espiritual del Estado. En las historias de Tezozomoc y Durán, es precisamente el énfasis en Huitzilopochtli, por sobre otras deidades, donde se revela la insistencia en el dominio mexica como centro del poder sobre la periferia. Por otro lado, la selectividad de la memoria oral enfoca aspectos relevantes dejando implícitas creencias obvias para la cultura en cuestión. El entendimiento y la aceptación de prácticas sociales, culturales y religiosas de la cultura mexica por los miembros de esa sociedad, sin duda, no se veían en la necesidad de decodificarse. Como se ha visto con el culto a Tlaloc, aparecen implícitas en sus registros escritos y materiales. Contrario a la *Historia*, el *Libro de los ritos* de Durán revela la intención de decodificar las creencias religiosas con el propósito de conocer y explicar la religión mexica para una mejor conversión. Aunque sin el suficiente entendimiento de la cultura nahua, Durán y otros frailes como Sahagún tuvieron la oportunidad de "escuchar" a los indígenas sobre la importancia de Tlaloc y ver evidencia material, como arquitectura y escultura que ya no existen.

Aunado a lo anterior, el énfasis en la imagen del altepetl mexica y su deidad principal en Durán y Tezozomoc también tiene reflejos de la reinterpretación del pasado mexica a la luz del presente colonial. Igual que lo hicieron sujetos biculturales como Fernando de Alva Ixtlilxóchitl con el énfasis en las glorias de Texcoco, o Antón Muñón Chimalpain que exalta las regiones de Chalco, la narración contenida en la *CM* y en la *Historia*, además de preservar la memoria colectiva de los antepasados, es una exaltación a la gloria y al poder del pasado mexica. Como se ve en los pasajes sobre el Templo Mayor en Durán y Tezozomoc y en la evidencia material en las excavaciones, la combinación de hechos históricos y elementos simbólicos refleja el

patrón mexicana de renovación de su *axis mundi*, lugar del poder agrícola y militar a través de la integración simbólica de elementos culturales y materiales de los pueblos allegados al imperio.

No es desconocida la conciencia que los indígenas de finales del siglo XVI tenían del poder de la escritura. La historia del altepetl fue una de las estrategias más tenazmente utilizadas en los llamados "Títulos primordiales" para el reconocimiento de la importancia étnica, genealógica y para el reclamo de bienes territoriales.²⁷ Este género fascinante de apelación, que se siguió utilizando hasta el siglo XVIII, es representativo de los ajustes, adaptaciones, apropiaciones y creatividad de la cultura indígena a raíz de la conquista.

Aunque no se trata de investigar una objetividad histórica en los textos escritos durante la colonia, la evidencia material del Templo Mayor es una pista que equilibra el estudio sobre la agencia de los indígenas en el pasado pre-colonial y la de los mismos sujetos a la colonia española. De haberse destruido del todo la evidencia del recinto más importante de la cultura mexicana, se habría perdido un eslabón importante para el estudio de esta fascinante cultura.

Washington University in St. Louis

²⁷ Dentro del género de los *Títulos primordiales* se ha denominado el de los *Códices Techialoyan*. Estos documentos, que en un primer plano son para delimitar tierras, se hicieron de los pueblos a los alrededores del valle de México. Se falsificaron durante el siglo XVIII y aseguran haberse escrito durante los primeros cien años de la conquista. Incluyen anacronismos e incluso personajes históricos que no existieron. Hay una bibliografía extensa sobre este tema en Donald Robertson, "Techialoyan Manuscripts" 253-280.

OBRAS CITADAS

- Alvarado Tezozomoc, Hernando. *Crónica mexicana*. 1878. Ed. Manuel Orozco y Berra. 4th ed. México: Porrúa, 1975.
- . *Crónica mexicayotl*. 1945. Trans. Adrián León. 3rd ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Barlow, Robert. "La *Crónica X*: Versiones coloniales de la historia de los mexica tenochca." *Revista Mexicana de estudios antropológicos* 7 (1945): 65-87.
- Benson, Elizabeth, ed. *Mesoamerican Sites and World-Views*. Washington: Dumbarton Oaks, 1981.
- Broda, Johanna. "Templo Mayor as Ritual Space." *The Great Temple of Tenochtitlan*. Ed. Johanna Broda et al. Berkeley: U of California P, 1987. 61-124.
- Buckhart, Louise. *The Slippery Earth: Nahuatl-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson, AZ: U of Arizona P, 1989.

- Caso, Alfonso. *El pueblo del sol*. México: FCE, 1996.
- Castro-Klarén, Sara. "Writing With His Thumb in the Air." *Colonialism Past and Present*. Eds. Alvaro Félix Bolaños y Gustavo Verdesio. Albany: State U of New York P, 2002. 261-89.
- Chimalpahin, Domingo. *Las ocho relaciones y el memorial de colhuacan*. Ed. Rafael Tena. 2 vols. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1998.
- Coe, Michael. *Breaking the Maya Code*. New York: Thames and Hudson, 1992.
- Durán, Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España*. Ed. Angel Ma. Garibay. 2 vols. México: Porrúa, 1967.
- Eliade, Mircea. *The Myth of Eternal Return*. Princeton: Princeton UP, 1965.
- Fernández, Adela. *Dioses prehispánicos de México*. México: Panorama, 1999.
- Florescano, Enrique. *Memoria Mexicana*. México: FCE, 1995.
- Gillespie, Susan. *The Aztec Kings*. Tucson, AZ: U of Arizona P, 1989.
- Goody, Jack. *The Power of the Written Tradition*. Washington: Smithsonian, 2000.
- Graulich, Michel. *Myths of Ancient Mexico*. Norman: U of Oklahoma P, 1997.
- Gruzinski, Serge. *The Conquest of Mexico*. Cambridge, UK: Polity, 1993.
- . *Painting the Conquest: The Mexican Indians and the European Renaissance*. Trans. Deke Dusinberre. Paris: Flammarion, 1992.
- Hassing, Ross. *Time, History and Belief in Aztec and Colonial Mexico*. Austin: U of Texas P, 2001.
- Hill-Boone, Elizabeth. *Incarnations of the Aztec Supernatural: The Image of Huitzilopochtli in Mexico and Europe*. Vol. 79, part 2. Philadelphia: Transactions of the American Philosophical Society, 1989.
- . "Pictorial Documents and Visual Thinking in Postconquest Mexico." *Native Traditions in the Postconquest World: A Symposium at Dumbarton Oaks*. Eds. Elizabeth Hill-Boone y Tom Cummins. Washington: Dumbarton Oaks, 1992. 149-99.
- . y Walter Mignolo, eds. *Writing Without Words*. Durham: Duke UP, 1994.
- Kingery, David, ed. *Learning from Things*. Washington: Smithsonian, 1996.
- Klein, Cecelia. "Who was Tlaloc?" *Journal of Latin American Lore* 6 (1980): 155-204.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: FCE, 1961.
- León y Gama, Antonio. *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*. México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1832.
- Lienhard, Martín. "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras". *Asedios a la heterogeneidad cultural*. Eds. José Antonio Mazzotti y U. Juan Zavallos Aguilar. Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996. 57-80.
- . *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico y social en América Latina*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1991.
- Lockhart, James. *The Nahuas After the Conquest*. Stanford: Stanford UP, 1992.
- Marcus, Joyce. *Mesoamerican Writing Systems: Propaganda, Myth and History in Four Ancient Civilizations*. Princeton: Princeton UP, 1992.
- Matos Moctezuma, Eduardo. *The Great Temple of the Aztecs: Treasures of Tenochtitlan*. Trans. Doris Heyden. London: Thames and Hudson, 1988.
- . "The Templo Mayor of Tenochtitlan: History and Interpretation." *The Great Temple of Tenochtitlan*. Eds. Johanna Broda et al. Berkeley: U of California P, 1987. 15-60.

- Mignolo, Walter. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan P, 1995.
- . "Signs and Their Transmission: The Question of the Book in the New World." *Writing Without Words*. Eds. Elizabeth Hill-Boone y Walter Mignolo. Durham: Duke UP, 1994. 220-70.
- . "Writing and Recorded Knowledge in Colonial and Postcolonial Situations". Hill-Boone y Mignolo 292-313.
- López-Austin, Alfredo. *Tamoachan and Tlalocan*. Trans. Bernard R. Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano. Niwot, CO: UP of Colorado, 1997.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.
- Prown, Jules David. "The Truth of Material Culture: History or Fiction?" *History from Things*. Eds. Steven Lubar y David Kingery. Washington: Smithsonian, 1993. 1-20.
- Rabasa, José. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: U of Oklahoma P, 1993.
- . "Pre-Columbian Pasts and Indian Presents in Mexican History." *Colonialism Past and Present*. Eds. Alvaro Felix Bolaños y Gustavo Verdesio. Albany: State U of New York P, 2002. 51-78.
- Richards, Audrey. "Social Mechanisms for the Transfer of Political Rights in Some African Tribes." *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90 (1960): 175-90.
- Robertson, Donald. "Teçhialoyan Manuscripts and Paintings, with a Catalog." *Guide to Ethnohistorical Sources: Part Three. Handbook of Middle American Indians* 14 (1975): 253-80.
- Ross, Kurt ed. *Codex Mendoza*. London: Regent, 1984.
- Sahagún, Bernardino. *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*. Ed. and Trans. Charles E. Dibble y Arthur J.O Anderson. 12 vols. Santa Fe: School of American Research/University of Utah, 1950-82.
- . *Historia general de las cosas de la Nueva España*. Vol 1. Introd. Wigberto Jiménez Moreno. México: Pedro Robledo, 1938. 259-62.
- Sahlins, Marshall D. *The Inlands of History*. Chicago: U of Chicago P, 1985.
- Sullivan, Thelma. "Tlaloc: A New Etymological Interpretation of the God's Name and What it Reveals of His Essence and Nature." *Proceedings of the 40th International Congress of Americanists*. Vol. 2. Rome-Genoa, 1974. 213-19.
- Van Zantwijk, Rudolf. "The Great Temple of Tenochtitlan: Model of Aztec Cosmology." *Mesoamerican Sites and World-Views: A Conference at Dumbarton Oaks, October 16th and 17th, 1976*. Ed. Elizabeth P. Benson. Washington: Dumbarton Oaks, 1981. 71-84.



Published by
The Johns Hopkins University Press



0026-7910(200303)118:2